

Faire place

Du même auteur

Le devenir peinture, L'Harmattan, 1996
Faute de Style, Confer-ESAD Strasbourg, 1998
Le jeu de l'exposition (avec J.-L. Deotte), L'Harmattan, 1998
Art et industrie, Circé, 1999
Du commun, Circé, 2001
La couleur sans éloquence, Encre et lumière, 2003
Le différend esthétique, Circé, 2004
L'art au temps des appareils (dir.), L'Harmattan, 2006
Éloge de l'aspect, éditions Mix., 2006
Faire place, éditions Mix., 2006 (1° édition, épuisée)
Commencer à deux, éditions Mix., 2009

www.editions-mix.

Le texte « Faire place » a été initialement publié en 2006
troisième édition
ouvrage numérique gratuit

© éditions Mix., 2006-2009-2016
ISBN : 978-2-914722-81-0

Pierre-Damien Huyghe

Faire place

éditions MIX.
28, av. de Laumière - Paris 19

Faire place

Remarques sur la qualité
d'une certaine pauvreté moderne

Hannah Arendt a défini les « temps modernes » par l'extension de ce qu'elle appelait, en donnant au terme un sens précis, « la société ». Ce terme définissait dans son esprit toute une manière d'être. Le mode d'existence propre à la vie socialisée, les centres d'intérêt adaptés à cette vie, la matière et la forme de l'attention en général éloigneraient le moderne des formes de conscience et des relations développées autrefois. Ainsi l'être humain socialisé aurait-il beaucoup de voisins, mais peu de proches. Et ses espaces d'intimité seraient en passe de se raréfier.

Le même mouvement qui aurait conduit à cette fragilisation du « chez soi » a pour Hannah Arendt un corrélat. Si la socialisation de la vie a pu mettre en cause à ses yeux « l'abri » intime, elle a également été capable de dissoudre, d'un autre côté, la spécificité de ce second espace constitutif du monde antique, celui qui, sous le

nom de « public », faisait face au caractère « privé » du premier. Ce que la prolifération des voisinages sociaux mettrait cette fois en cause, ce serait la disponibilité permettant de trouver face à soi, dans un espace-temps spécifique, tout autant un pair qu'un adversaire avec qui repérer, dans la confrontation des modèles de conduite, une cause commune.

Toute cette analyse est tentante, souvent éclairante. Le problème, c'est qu'en reconnaissant peu de valeur à la socialité, elle ne nous aide guère à aimer notre présence en ce monde. L'élément caractéristique de la vie humaine moderne – la montée en puissance de la vie sociale – reçoit une caractérisation essentiellement négative : elle ne relèverait, dit elle-même Hannah Arendt, « ni de la vie privée, ni de la vie publique ». C'est principalement dans le registre d'un effacement que la socialisation des existences est ici saisie. Ce qui s'effacerait, c'est la conception venue de l'antiquité grecque de la loi comme *nomos*, c'est la pensée que la vie commune doive reposer sur des distinctions tranchées. Dans cet effacement, « l'idée » de politique serait atteinte, c'est-à-dire le principe d'une démarcation constituant la possibilité d'un espace et d'un temps où le fait et la manière d'être avec les autres – en fait « les semblables » – ne se confondent pas avec le fait et la manière d'être avec les siens, avec ses intimes.

Il faudrait, dans l'esprit même des propositions d'Hannah Arendt, à mon sens du moins, suggérer que

les distinctions « grecques » dont il vient d'être question impliquent nécessairement, pour saisir l'humanité dans son ensemble, la mise en place d'un troisième terme : l'autre non semblable, le « barbare », l'ennemi, l'étranger auquel on peut, si on l'estime utile, faire la guerre. Ainsi y a-t-il en fait, dans cette manière de concevoir les relations humaines possibles trois sortes de cas et, corrélativement, trois façons ou trois chances, si on est humain, d'être pris en compte: l'intimité, l'amitié, l'inimitié d'une part, le proche, le semblable, l'étranger d'autre part.

Je ne discuterai pas ici de la valeur des bouleversements apportés à ces démarcations par la socialisation des existences. On sait l'extrême difficulté du problème, on sait aussi combien revient aujourd'hui, lancinante, la question du statut et de la localisation de l'ennemi. Il me semble qu'on progresserait utilement dans l'analyse si on retenait l'idée qu'aucune des trois instances dont il vient d'être question n'a effectivement disparu. Ce qui manque de netteté, ce sont les démarcations. Comment se délimite le champ des semblables ? Où sont les espaces d'inimitié ? Y a-t-il un pays, un territoire qu'on puisse dire « ennemi » et contre lequel on serait fondé à dresser des frontières, voire à faire la guerre ? Sommes-nous de ceux qui ont besoin de telles frontières ? Je renvoie, en guise de préparation à toute discussion, aux méditations encore récentes de Jacques Derrida sur l'amitié et l'hospitalité. Ici, je voudrais prendre le problème par un biais moins attendu. Car si la socialisation des

existences touche, comme le propose au fond Hannah Arendt, à la façon de répartir les amis et les ennemis, si elle développe et valorise toutes les manières de neutraliser les relations, de ne pas distinguer entre les uns et les autres, elle touche aussi, et pour la même raison, à l'expérience de l'intimité. Ce n'est pas que cette dernière ait disparu, c'est qu'elle ne se repère plus de façon tranchée, c'est que les fameux « quatre murs » si souvent invoqués par Hannah Arendt pour définir la condition de l'intimité ne cernent pas le lieu d'un abri. Ainsi le monde des autres vient-il, par divers biais, pénétrer celui, autrefois protégé, des proches. Mais l'inverse n'est pas moins vrai : dans la vie socialisée, les espaces communs ne sont pas des espaces dispensés de certains comportements que la tradition réservait à la vie privée.

Dans ces conditions, qu'est-ce qu'être chez soi ?

Walter Benjamin n'a pas moins qu'Hannah Arendt posé la question. Mais il l'a fait différemment, avec moins de nostalgie pour l'époque des démarcations tranchées. D'une certaine manière, il prend le problème par l'autre bout. Quand Hannah Arendt s'interroge sur l'effacement de l'idée grecque de la politique, Benjamin s'intéresse aux modifications qui touchent la sphère privée. Dans *Expérience et pauvreté*, il remarque, à ce niveau, une certaine disparition de la tradition. De même que, dans le monde socialisé, dont l'institution dominante, en terme de langage, est la presse, il n'est

guère de récit qui passe d'une génération à l'autre, de même nombre de biens sont éprouvés comme une charge au moment d'en hériter. La socialisation de la vie se traduit par une mobilité généralisée qui met en cause la notion même de bien. Un chercheur comme Georges-Hubert de Radkowski a établi dans le dernier quart du xxe siècle une distinction entre les notions de résidence d'une part, d'habitat d'autre part. Toute sa pensée va dans ce sens. Pour lui, ce qui repère un humain dans le monde peu à peu dégagé par la révolution industrielle du xixe siècle, ce n'est pas sa résidence, le lieu où cet humain s'abrite pour dormir par exemple, et qui n'est pas lui-même celui où il se nourrit, celui où il aime, etc. Les fonctions de la vie tendent, dans la modernité, à se réaliser dans des lieux dispersés. L'homme socialisé vit selon des coordonnées spatio-temporelles diverses, il endure des rythmes d'expériences variés. À la limite, il me semble difficile de le définir comme « être là », comme si l'on pouvait toujours analyser la multiplicité de ses expériences comme des modalités d'un rapport à un site. Il est probablement plus pertinent de le donner comme « être à » et de chercher à penser la pluralité des formes de cet « à », y compris celles qui, organisées extérieurement à son corps, résident pour ainsi dire dans les objets mêmes, du moins dans certains d'entre eux (ceux qui sont des faits d'appareils, comme les films par exemple dont la moindre perception se constitue d'une confrontation entre deux systèmes spatio-temporels ou deux endurances, celle de l'être qui perçoit et celle de

l'être perçu. Dans un film, je ne vois pas ce que je veux aussi longtemps que je le veux, je vois ce que m'autorisent à voir un cadrage et la durée d'un plan que je n'ai pas déterminés ; de la même manière encore, la luminosité, les contrastes sont filtrés, travaillés, définis par devers moi, constituant un *a priori* pour ma perception, etc.).

D'une manière générale, c'est la relation du mobile et de l'immobile, du mobilier et de l'immobilier qui est en cause. Même de grands immeubles, même des paysages fortement structurés par de lourdes architectures, industrielles par exemple, ont cessé d'être des données stables. Dans la crise pas si ancienne de la mine et de la sidérurgie, on a su éliminer en peu de temps les traces d'usines où se croisaient encore quelques années auparavant des milliers d'hommes. L'expérience moderne est faite de cet effacement du bien durable, effacement qui peut se conjuguer avec l'obsolescence programmée des marchandises. Cette obsolescence est utile au développement de l'économie de consommation même si elle n'en a pas la même essence. Une nouvelle forme de la richesse se dégage, moins inscrite dans l'accumulation patrimoniale du bien privé que dans le pouvoir d'achat ou la capacité à dépenser. Ce pouvoir et cette capacité se signalent et se déchargent dans des expériences saisonnières qui empruntent elles-mêmes, pour se réaliser, à des services qui peuvent être, en droit, publics ou privés mais dont la teneur est toujours, en fait, sociale. La forme de richesse à laquelle je pense ici implique la démultiplication des situations de passage,

de côtoiement, de coudoiement. L'extension des déplacements et le tourisme augmentent l'expérience sociale tout en diminuant l'expérience privée au sens traditionnel du terme. De cette expérience là – privée – l'homme moderne peut se dire pauvre. On peut aussi affirmer, pour être plus clairement positif, que c'est autrement qu'il s'enrichit en expérience : il pousse la socialité bien plus avant que ses ancêtres, il partage plus immédiatement nombre d'informations sur le monde.

Cet étrange enrichissement moderne, comment se réalise-t-il ? Posant cette question, je ne cherche pas à savoir comment il se produit, par quels biais. Non, je me demande de quelle façon il se fait conscient. Et je ne suis pas sûr que ce soit affaire de représentation. Nous n'avons pas besoin d'un système d'œuvres ni d'une littérature qui se chargeraient de nous fournir des thèmes d'époque. La thématisation de nos existences, c'est précisément ce qui nous est fourni quotidiennement, via la presse, afin de nous rendre sociaux et de nous conserver dans la socialité. En fait, ce qui nous manque, c'est une perception formelle, c'est l'exposition, l'appareillage, la mise en apparat des rythmes de l'expérience qui nous définissent. L'enjeu est donc plutôt de mettre en évidence, de mener à parution, au-delà des accoutumances et des accommodements ordinaires et communs – accoutumances et accommodements qui nous rendent pour ainsi dire insensibles aux particularités de notre présence – de faire paraître,

donc, cette rythmique de l'être qui nous travaille, nous organise, nous met au monde et nous fait de la sorte contemporains les uns des autres. À cela, je trouve deux versants.

D'un côté, il y a les modes de vie qui sont les nôtres. Ces modes de vie sont poussés en un certain sens par un jeu de forces et des instances de décision. Aujourd'hui, ces instances sont plus économiques que politiques si bien que tend en effet à s'éloigner de l'expérience accessible, comme Hannah Arendt l'affirme, le monde où l'orientation de la communauté dépendait principalement de ce qui pouvait se jouer entre pairs sur la place publique selon les critères de la grandeur, de l'héroïsme, etc. À présent la politique est fort pré-occupée de considérations économiques. Et la puissance propre à ce genre de considérations est bien ce que la socialisation des existences met en œuvre, réalise, accomplit.

Mais d'un autre côté, si le passage à l'acte de la puissance économique nourrit de fait jour après jour l'expérience et la perception commune, il n'apparaît pas authentiquement que la politique a perdu de sa superbe autonomie ni qu'ait tout à fait disparu avec elle ce dont cette autonomie, d'une certaine manière, protégeait par ailleurs le principe : un espace retranché voué à des échanges non comptabilisés, un commerce de paroles libres, des rencontres entre soi. Certes, nous avons beaucoup d'échanges, mais ils sont commercialement saturés. Et nous sommes rarement abrités d'être des

« consommateurs » et des « usagers ». Notre vie « privée » implique une sorte de réminiscence. Elle est apparente, elle emprunte aux lancées de l'habitude, elle se glisse mimétiquement dans notre expérience. C'est ainsi que nombre de nos actuelles demeures, qui ne sont plus des habitations au sens traditionnel du terme, gardent les traits de ces habitations, c'est ainsi qu'elles sont rêvées. Et c'est ainsi, de ce fait, que la vie passe du côté du rêve. Mais s'il nous est donné de rêver de la sorte, c'est que, selon une procédure quasi-névrotique, le sentiment manifeste que nous avons de nos expériences ne désigne que très obscurément la teneur latente de l'époque. De là l'idée, à rebours, d'une mise en forme différente des données de l'époque, de là l'idée d'un art chargé de manifester ce qui, autrement, de notre condition de modernes, nous pousserait dans la vie sans apparaître jamais vraiment à notre perception.

D'une telle idée de l'art, il y a déjà une forte théorie, celle que Walter Benjamin développait notamment dans ses *Notes sur quelques thèmes baudelairiens*. Il y a aussi des cas, parmi lesquels diverses propositions de Dan Graham, artiste au demeurant lecteur de Benjamin. J'évoquerais aussi volontiers des œuvres précises sur lesquelles il m'est arrivé d'élaborer un commentaire : tel roman d'Henri Thomas, telle photographie de Gilles Erhmann, tel éclairage de Michel Verjux. Ou encore ces photographies d'Atget dont Benjamin lui-même célébrait le sens du vide. L'enjeu de toutes ces propositions, c'est un sens de l'espace, la conscience formée d'un certain entre-deux. À

défaut de développer ici longuement toute l'explication, je dirais que ces œuvres exposent ceux qui ont l'occasion de les percevoir à la teneur même du social, teneur qu'on pourrait dire constituée d'une absence de rencontre. C'est Walter Benjamin, encore, qui soulignait comment, au moment d'être photographié, on lève les yeux sur personne. C'est lui aussi qui voyait, dans cette expérience d'un regard qui, faute d'en rencontrer un autre, devient cru, tel le «coup» d'œil de la passante de Baudelaire, coup qui jauge l'autre passant sans lui répondre, c'est Walter Benjamin, donc, qui voyait dans cette expérience du coup d'œil l'épreuve même de la modernité, cette aptitude qu'ont les contemporains à pouvoir être les uns avec les autres sans réciprocité – ont-ils même une claire perception de leur présence commune ? – à constituer des foules non pas compactes mais éparses, à se voir les uns les autres sans échanger le moindre signe de complicité, bref à se présenter les uns pour les autres, malgré leur nombre, dans une sorte de forme de vide.

J'admets cette hypothèse qu'accompagnent, comme on voit, quelques cas d'art, de littérature et de philosophie : un certain vide est, au-delà du principe de plaisir, constitutif de la personnalité sociale. De ce vide, la conscience est nécessaire, non la négation. La conscience, c'est-à-dire la dé-couverte. C'est pourquoi, s'agissant d'art domestique, je m'intéresse finalement assez peu aux propositions de tout un design d'objet qui ne vise en fait, en exploitant la nostalgie du bien et de la durée, qu'à produire une sorte de survie mimétique

d'un mode de vie privée qui n'est plus essentiel, qui se trouve sans cesse en contradiction avec les valeurs sociales élémentaires et qui, de toute façon, passe des compromis avec la modernité (ainsi tous les espaces « privés » sont-ils ouverts, via le téléphone, la radio, la télévision et l'internet au mode moderne de l'existence). Il me semble plus intéressant de concentrer la recherche des designers sur une idée paradoxale de l'équipement. La question première, bien éloignée de toute une théorie et une pratique de l'ameublement, du remplissage, de « l'objet », est celle-ci : à quoi faut-il faire place dans un logement moderne ? Ce « faire place » implique un écart à l'égard de nombre d'entreprises, fussent-elles « non standard », qui empruntent aux techniques contemporaines, celles-là même qui poussent au sein de la société économique mais qui relèvent d'une logique, objective ou objectale, du « prendre place ».

On comprendra qu'il reste là bien du travail.

Dans le « faire place » dont je parle, un avenir se tient. L'enjeu n'est pas de faire table rase car de cela, en fait, l'encombrement économique se charge, qui fait croire à l'abondance quand il est presque incapable de rien faire qui puisse demeurer en patrimoine. Tout circule, tout s'échange, tout se consomme, c'est-à-dire rien ne reste. Mais par l'espace épuré, déchargé de toutes sortes de meubles factices, il s'agit d'ouvrir une brèche dans un environnement lourd de symptômes où l'essor de l'échange marchand, quoiqu'il en soit des expériences superficielles, a épuisé la relations aux biens. Avérons

cet épuisement, exposons la pauvreté qui sincèrement le tient. Nous n'en serons que plus accueillants pour ceux, désirés, dont nous attendons la naissance.

Certes, le progrès global de la valeur d'échange augmente la socialité. Cependant, il ne nous rend pas seulement, comme le proposait Walter Benjamin, « pauvres en expérience communicable », il met la plupart d'entre nous dans la situation d'êtres pauvres en objets transmissibles. Nous ne serons bientôt riches, quand nous le serons, que de signes et de codes dont la valeur se périmera en raison du caractère vite impraticable de leurs supports matériels. Dans l'avancée du temps moderne où nous sommes, nous ne parviendrons à remettre que peu d'objets à ceux qui nous suivront. Encore ce peu sera-t-il vite jugé invalide, encombrant, coûteux à entretenir. En art, la conservation obligée des œuvres qui furent à la pointe il y a une génération à peine montre assez les problèmes qui se posent. Restent, resteront surtout des protocoles dont on ne donnera une idée sensible qu'au prix de traductions matérielles.

Le durable est devenu une terre d'ancrage pour les illusions. Se le proposer sérieusement comme perspective, c'est se condamner à une féroce guerre contre les forces économiques et la puissance de progrès lovée au coeur de ces forces. Car, qu'on le veuille ou non, même si l'économie est, sous sa forme dominante, formidablement contraignante, elle ne peut s'affirmer qu'en exploitant des capacités techniques. Il est possible, c'est l'affaire d'artistes responsables, de travailler à l'émancipation de

ces capacités, à la mise en œuvre de la puissance qui se réserve en elles hors de portée des pouvoirs.

Critiquant la pertinence de toute idée de patrimoine durable, je ne me prononce pas ici pour le cynisme de l'éphémère et de la performance. L'original et l'unique ne structurent pas ce que nous pouvons opposer à l'effondrement de la durée. C'est en termes de transfert et de traduction qu'il y a lieu que nous pensions si nous voulons nous sauver sans partir en guerre contre la modernité elle-même. Comment faire passer un code d'un système d'affichage à un autre, comment varier les formats d'une même source, comment agencer un même ensemble d'informations dans des lieux ou des dispositifs divers, voilà le genre de question qui nous intéresse.

Le temps de la propriété comme témoignage d'une vie de labeur ne nous concerne plus vraiment que comme souvenir résiduel. N'en faisons pas l'élément d'une survivance. La survie est au-dessus des forces de la vie. Considérons-nous plutôt comme des locataires. Tôt ou tard, mis entre deux situations, nous serons appelés à vider tel ou tel espace que nous avons habité. Au coeur de nos existences modernes, donc, comme je l'ai dit, cette expérience plusieurs fois décrites, et sous diverses formes, par Walter Benjamin du vide révélant que nul site ne nous lie. Le même Walter Benjamin appréciait les photographies d'Atget pour cette révélation du vide. « Il est remarquable, écrivait-il, que presque toutes ces photos soient vides. Vides les fortifs à la porte d'Arcueil, vides les escaliers d'apparat, vides les cours, vides les

terrasses des cafés, vide, comme il se doit, la place du Tertre. Non pas solitaires, mais sans atmosphère. La ville, sur ces images, est inhabitée comme un appartement qui n'aurait pas encore trouvé de nouveau locataire. »

Or cette manière de remarquer le vide, Benjamin la jugeait « salutaire ». Elle préparait, disait-il, le mouvement apte à « rendre l'homme et son environnement étrangers l'un à l'autre ». Elle signalait aussi que la critique de la facticité pouvait s'inscrire au coeur d'une pratique technique, d'un art. Pour mettre l'humanité à jour, il n'y a pas rien à faire. L'opération qui délivre la conscience n'est pas de pure pensée. Elle concerne la conduite de certains appareils, elle concerne une manière de faire avec des dispositions techniques. Là où les possibilités sont a priori ouvertes de faire paraître la place qui nous définit, souhaitons que quelques uns au moins parmi nous engagent leur capacité de pratique. Et qu'ils nous mettent ainsi au clair, dans le rythme même de leurs œuvres, avec les formes – espace et temps – qui règlent l'expérience que nous pouvons avoir de notre lieu commun.

REMARQUES CRITIQUES SUR LE DURABLE ET LA PRÉCAUTION

Depuis le mois de juillet 2008, les langues régionales sont dites constitutionnellement « appartenir au patrimoine de la France ». Que peut signifier cette déclaration dans un moment historique où s'affirment également, avec des poids juridiques variables il est vrai, d'une part la valeur du développement durable, d'autre part, à titre de perspective pour les systèmes de formation aussi bien que pour les entreprises économiques impliquées dans le marché mondial, l'importance de l'innovation ? Le premier sentiment qui vient à l'esprit est celui d'un rapport incohérent aux diverses valeurs possibles de la temporalité. La notion de patrimoine suppose apparemment une attention au passé, le durable est pour sa part censé impliquer l'avenir à long terme, l'innovation enfin regarde de plus proches perspectives, tout particulièrement dans le contexte d'acceptation des pratiques de concurrence qui est aujourd'hui le nôtre. L'idée de formation ajoute à cette complexité, elle qui exige en principe à un terme relativement retardé – une

génération au moins – qu'on pense à ce qui pourra se produire dans un «plus tard» en fait assez mal précisé. Quel rapport pouvons-nous établir entre ce «plus tard» et «l'autrefois» du patrimoine linguistique des régions? La clé de réponse se trouve peut-être dans l'ensemble de raisons plus ou moins explicitées qui aura conduit à considérer la durabilité comme le nom d'une vertu qu'il y aurait lieu, presque sans discussion désormais, de préférer.

Je remarque d'abord que l'on a choisi de traduire par ce terme de «durable» ce qui se dit *sustinable* dans les textes anglais de référence. «Soutenable» eût pu convenir, et quelques uns le disent. Il faut croire que la motivation pour ce sens n'était pas assez forte. C'est dommage. Dans la question de savoir ce qui peut être soutenu réside plus de possibilité, et donc de richesse, que dans le durable. L'idée qu'il y a quelque chose à supporter pour réussir ce qu'on se donne comme projet apparaît davantage dans une appellation que dans l'autre. Je proposerai tout à l'heure un autre terme susceptible à mon sens de lever mieux encore les ambiguïtés, je parlerai d'un développement «juste». Ce n'est pas pour rien qu'un tel vocable n'a pas cours. Ceux qui sont proposés pour ainsi dire *à sa place* ont une qualité qu'il n'a pas : retenir une contradiction d'émerger et littéralement interdire un affrontement idéologique qui serait pourtant utile. Qu'est-ce à dire ?

Ce qui nous incombe aujourd'hui comme toujours, c'est de faire face à l'indétermination de notre espèce. Nous sommes des vivants dont le rapport au monde non seulement n'est pas concrètement fixé mais encore

peut et doit être sans cesse travaillé. Nous ne nous contentons pas d'échanger avec notre milieu ni de nous adapter, le cas échéant, à ses évolutions extrinsèques, nous formons nous-mêmes collectivement les conditions de cet échange et de cette adaptation. Plus encore, nous constituons le monde avec lequel nous sommes et dans lequel nous vivons, nous fabriquons les données de ce monde. Nous nous auto-affectons sans cesse en tant que vivants. Ayant la possibilité et la capacité de faire advenir nos milieux de vie, nous répondons à la puissance de notre être en peuplant ces milieux d'éléments que nous inventons et qui n'existeraient pas d'eux-mêmes. C'est pourquoi notre condition peut être dite historique, variable, renouvelable. En raison de cette inventivité qui nous constitue, le temps s'annonce au-devant de nous sans que nous sachions de quoi il sera rempli, l'avenir nous est ouvert. Nous sentons bien cela, nous savons cette ouverture, nous nous rendons compte de son principe. Et nous en éprouvons, non sans inquiétude, la dimension problématique. Pourrions-nous nous permettre de ne pas être ainsi inquiets ? C'est la question à laquelle la notion de développement durable ne fait pas de place suffisante. Si le raisonnement que je viens de tenir est juste, nous pouvons considérer comme essentiel à notre être la possibilité de modifier et de renouveler sans cesse les conditions dans lesquelles nous vivons. Dès lors, ce qui compte pour nous aujourd'hui, c'est de ne pas prendre une orientation qui conduiraient les générations qui viennent à être tributaires de nos choix et à devoir

vivre durablement dans le monde que nous leur aurions légué. Cela commence, plus simplement qu'on ne veut souvent l'admettre, par une pensée, par une idée, par une considération : il ne faut pas que nous nous regardions nous-mêmes comme pris dans une logique systémique et systématique sur laquelle nous ne saurions produire le moindre effet. C'est pourquoi il n'est pas bon que nous nous imaginions comme des joueurs voués à actualiser des règles en soi indécidables.

Certes notre génération, comme toutes celles qui l'ont précédée, est pleine d'habitudes, dont de nombreuses confortables. Ces habitudes ont leur vertu. Elles nous reposent de l'inquiétude dont je parlais à l'instant. Ce n'est pourtant pas là une raison qui puisse suffire à nous faire envisager leur pérennité. Je ne parle pas, disant cela, de leur coût éventuel ni de l'énergie qu'il faudrait encore pouvoir mettre en œuvre pour les arracher aux réserves possibles de l'existence. Non, je traite d'un principe : il ne convient pas *a priori* à notre être de rendre nécessaire ou de considérer comme tel ce qui relève d'une production et d'une condition qui, aussi agréables soient-elles, ne sont jamais rien d'autre que des possibilités. De ce avec quoi nous vivons et qui remplit nos vies, nous ne pouvons affirmer le caractère définitif et indépassable. Nous ne saurons jamais en penser que ceci : cela aura eu lieu, cela aura été possible. Dès lors il faut bien que nous considérions nos modes de vie dans leur finitude réelle même si la pratique que nous en avons et les facilités que nous en tirons s'y opposent.

C’est le propre d’une habitude, comportement acquis, comportement second que de paraître finalement comme un toujours là qui ne peut que durer et qu’on suit sans y penser comme s’il s’agissait d’un fait sans histoire toujours déjà donné. Il se peut que nous en soyons là, à devoir envisager la fin de nombre d’habitudes. Si c’est bien le cas, je ne suis pas persuadé que toutes les connotations de l’adjectif « durable » soient tout à fait adéquates. Mais peut-être s’agit-il foncièrement, au-delà d’un juste rappel à l’inquiétude, de surtout soutenir le principe d’un développement, de dire qu’il importe de pouvoir encore se développer. Seulement, quel est le sujet de ce développement ? Nous autres qui vivons ou le système qui nous emploie ? Nos capacités d’exister ou le jeu que nous jouons ? « Renouveler » me semblerait plus clair. Catastrophique serait un monde qui, tout à fait durable et plus jamais ouvert, écarterait les générations qui viennent de la création, les empêchant de faire paraître quoi que ce soit de leur fait. C’est pourquoi le durable n’est pas une valeur qu’on puisse proposer dans l’absolu comme le fin mot des existences. Paradoxalement, pour que l’humanité se poursuive, il ne faut pas qu’elle succombe sous le poids des valeurs testimoniales et patrimoniales. Il faut qu’elle puisse non pas jouer encore dans le système légué des générations antérieures, mais rejouer ce système lui-même, le relancer peut-être, le décaler et le ré-définir aussi bien.

Encore un mot : s’il apparaissait dans le jeu que nous jouons quelqu’élément d’injustice, et je crois

bien que c'est le cas, serions-nous fondés à promouvoir le développement durable de ce jeu ? Remarquons donc ceci qui appartient à la logique des concepts : le durable n'implique pas nécessairement en soi le juste. Il est même permis de penser qu'il est de l'essence du pouvoir de chercher à perpétuer les conditions d'un rapport non seulement inégal mais encore injuste à la puissance d'agir ou de faire. Le profit et les bénéfices, quels qu'ils soient, qui peuvent suivre de cette puissance sont concernés de la même manière (il n'est en tout cas pas absurde de penser que c'est en raison de leur familiarité avec le pouvoir que certains paraissent plus puissants que d'autres ou peuvent mieux faire valoir leur rapport à la puissance). L'inverse n'est pas vrai : le juste n'est peut-être pas durable dans les faits, mais il ne peut se penser, on connaît les raisonnements de Pascal et Rousseau sur ce point, que comme ce qui met fin à une contestation tout en faisant droit au principe de cette dernière (c'est toute la différence avec le pouvoir qui traite dans et par les faits ce qui le conteste, mais sans y reconnaître du droit). Évoquer un développement juste, ce serait donc impliquer *ipso facto* le droit à discuter la condition de ce développement même. Le respect universel de l'humanité y trouverait *a priori* sa chance sans que soit pour autant d'avance contraintes les décisions à prendre.

D'un autre côté, l'affirmation des valeurs du développement durable se lie souvent dans les esprits

au principe de précaution. Ce principe n'a pas moins pris place que les patrimoines linguistiques dans les énoncés constitutionnels. On dit volontiers qu'il contient l'ancienne idée aristotélicienne de prudence. Cette manière de dire n'est pas exacte, ne serait-ce que par la dimension plus économique que politique de la précaution ici envisagée. C'est qu'il est fait référence, comme on sait, aux réparations qu'il faudrait apporter en cas de dommage. La question de la possibilité strictement technique ou matérielle de ces réparations voisine si bien avec celle de leur coût éventuel qu'on se demande parfois si ce dernier élément n'est pas le plus décisif et si ce qui compte le plus, ce ne serait pas finalement la capacité à financer. Nous serions précautionneux en ceci que nous nous abstiendrions de faire ce pour quoi nous n'aurions pas de dépôt de garantie suffisant.

J'exagère ? Rien de moins sûr. Même si les intentions qu'on tente de résumer dans le mot de « précaution » ne sont pas toutes aussi comptables que celles dont je viens d'évoquer l'éventualité, il n'en reste pas moins que la question de savoir qui pourrait payer n'est pas nécessairement loin des préoccupations des « précautionneux ». Inutile de se voiler la face. Il y a pour une part au moins une logique d'assurance derrière tout cela, quelque chose comme une impuissance envisagée à mettre en œuvre des procédures de recours. On procédera bientôt, ici ou là, dans le cadre d'un État nation, à un référendum pour décider si, les difficultés en approvisionnement énergétique étant ce qu'elles

sont, on poursuit ou non l'exploitation de telle ou telle centrale nucléaire à risque. Supposons que la réponse soit positive et qu'il y ait plus tard un accident d'extrême envergure. On ne manque déjà pas d'esprits, dans cette hypothèse, pour déplorer *a priori*, en même temps certes que l'accident lui-même, l'absence de recours des populations avoisinantes qui n'auront pas, elles, pris part à la décision. Les dégâts seraient-ils donc potentiellement envisagés comme moins catastrophiques si l'on était certain de trouver un payeur susceptible d'être obligé à la réparation ? Je crois bien que oui. Il y a là en tout cas une ambiguïté que ne saurait lever la notion de précaution mais qui ne serait pas dans celle de prudence.

En fait, nous sommes à présent embarrassés parce que, emportés comme nous le sommes dans l'esprit du capitalisme, nous faisons essentiellement du temps l'élément d'un investissement. Nous regardons l'avenir comme une occasion de déployer des projets. Je vise moins ici le rendement escompté de ces projets, rendement qui concerne strictement l'administration et l'économie du capital mobilisé, que le rapport au temps impliqué par toute pratique de l'investissement. Ce rapport se nourrit d'une attitude : la prévision, et d'un espoir : la prédictibilité. Ces deux mots – « prévision » et « prédiction » – sont du reste dans le champ sémantique de la précaution, non de la prudence. On prend des précautions en raison d'une possibilité qu'on prévoit, on est prudent parce qu'on ne sait pas ce qui peut arriver. Le comportement précautionneux consiste à se

protéger des conséquences prévisibles, il implique un « savoir l'avenir ». C'est la présence et le statut de ce fond de savoir qui m'intriguent dans le « principe de précaution ». L'ouverture de l'avenir y est moins affirmée que la limite d'une connaissance regrettée. Ce qui se dit en substance, c'est ceci : « si nous savions, nous nous déciderions à faire ce qu'en l'absence de savoir nous préférons suspendre ». Ce faisant, contrairement à ce que nous croyons, nous ne décidons en rien.

Quelles sont en effet les conditions de possibilité d'une décision ? Qu'est-ce que décider ? C'est sûrement, au minimum, choisir entre deux possibilités. Mais ces possibilités, il faut se les représenter comme égales, il faut qu'elles soient également plausibles, il faut qu'elles fassent hésiter, dans leur parité même, toute certitude a priori. On ne décide qu'à partir de l'épreuve d'un balancement indécis entre deux hypothèses de solution d'un problème et parce que, entre ces deux hypothèses, il n'y a pas de savoir ni de raison disponibles pour trancher dans un sens plutôt que dans l'autre. Et tel était bien le fonds à partir duquel l'esprit non capitalistique des anciens envisageait l'avenir et portait considération à la prudence. Était prudent en somme, selon l'éthique aristotélicienne, l'homme, Périclès par exemple, qui, entrevoyant les risques liés à l'ouverture de l'avenir, savait d'abord hésiter et parvenait à choisir dans cette hésitation même, en méconnaissance de cause, l'issue qui se révélerait opportune non seulement pour lui-même mais pour le commun de ses semblables. Ce n'est pas rien que cette

idée d'une implication de l'individu au-delà de son état de particulier et il faudrait certes davantage chercher à comprendre la nature et la possibilité de ce qu'elle envisage. Ayant fait remarquer que la prudence visée par le propos d'Aristote n'est pas un renfermement précautionneux sur soi, je resterai néanmoins au plus près de mon sujet immédiat en soulignant qu'ici il n'y a pas évitement de l'action (l'homme prudent se révèle tel en se décidant à faire quelque chose) et que la prudence, aussi présente soit-elle déjà au moment de l'hésitation, ne se révèle tout à fait qu'au fil des événements, lorsqu'il manifeste que le choix était judicieux. Cette prudence apparaît ainsi comme l'exercice d'un engagement doublement ouvert du soi : au commun d'une part, au jugement de l'avenir d'autre part, jugement où se met sans aucun doute en jeu une sorte de visage de toute l'humanité à venir. Ce qui m'importe, c'est de montrer que cette double ouverture ne se réaliserait pas sans le préalable d'une endurance de l'incertitude. Il faut connaître, c'est-à-dire éprouver, le manque du savoir et l'absence d'appuis pour que la conscience se lève comme prudence active.

À l'inverse, considérez l'imprudent, Créon par exemple dans l'*Antigone* de Sophocle, « décideur » incapable de suspendre ses « décisions » à l'hésitation et stratège de ce fait donné par la tradition grecque comme tragique. Ce qui anime l'action de ce personnage, c'est le principe de durabilité du système civique dont il est le gouverneur et pilote, principe dont il assume de façon cohérente, et *sans arrêt*, l'inertie. Créon est logique et tout

entier inscrit dans le prévisible. Une étude précise du texte de Sophocle montrerait qu'il pense en fonction d'une lignée, au profit d'une descendance. En conséquence, il ne voit pas la nécessité de la circonstance où il se trouve, il ne porte pas au présent la considération qu'il faudrait.

C'est à quoi nous ferions bien aujourd'hui de revenir : au présent, à la réalité de ce qui se trouve toujours *entre deux*, entre le poids habituel du système économique de nos conduites et la requête, en tout temps adressée aux humains, d'avoir à considérer l'avenir. Si nous restons tragiquement aveugles à ce qu'il y a de non systématique et de non économique dans ce présent, nous pourrons continuer à prévoir toujours, nous pourrons même gagner en précaution au profit de la force systémique et systématique dominante, nous n'en serons pas moins loin de la prudence.

On me dira que je plaide dangereusement contre toute idée d'expertise de la décision. J'accepterai la remarque, *au danger près*, puisqu'en effet je place le risque à un autre endroit, précisément dans l'impossibilité systématiquement supposée de revenir sur une lancée systémique que l'histoire aurait un jour décidée pour nous. Fondamentalement, c'est l'esprit économique que je critique en tant que cet esprit nous réduit ou nous réduirait constamment à être les administrateurs de sa logique. Naturellement, je n'ai pas de solution. Je ne suis pas prophète, je pose juste que le décisif doit procéder d'une multitude d'hésitations dont le temps ne nous est pas donné dans

l'administration quotidienne du système. Trop d'entre nous, « cadres » inclus, manquent du loisir nécessaire pour passer d'une certaine inertie comportementale, fût-elle liée à l'exercice de fonctions intellectuelles longuement éduquées, à une véritable réflexion instruite par la capacité à mesurer l'opposition des savoirs et des points de vue sur les possibilités. C'est pourquoi il faut faire place au suspens des inerties logiques propres au système d'efficacité établi. Aujourd'hui cela vise moins la détermination des meilleurs investissements possibles que la mise en doute, le temps de décider au moins, de l'investissement comme mode éminent du rapport au temps. C'est en effet le paradoxe de la prudence que de réaliser de l'avenir en produisant une décision qui, parce qu'elle est extraordinairement sensible aux échecs et aux impuissances des savoir-faire de son temps, vaut déjà comme solution aux conditions du présent.

La fin des habitudes

Qu'est-ce que l'utile ? C'est depuis Aristote ce qui pourrait et ce qui peut toujours ne pas être, c'est ce dont la présence et la manifestation n'ont pas de nécessité. De tout ce qui est utile, nous pouvons tirer des avantages et des bénéfices peu ou prou secondaires. Rien là dont nous ne pourrions, *en cas de besoin*, nous passer. Ce que sans penser à cela nous qualifions ordinairement « d'inutile » porte en fait les traits de cet « utile » aristotélicien puisqu'il est lui aussi supposé pouvoir disparaître sans dommage essentiel de nos environnements. Dès qu'on réfléchit un tant soit peu, on se rend compte qu'Aristote a eu bien raison, dans le passage de la *Politique* où il aborde cette affaire, de ne pas opposer l'utile à l'inutile mais au nuisible. Car dès qu'on accepte de penser sans prendre garde à l'inertie de cette opposition tellement évidente et si logique en apparence entre l'utile et l'inutile, on voit qu'on se comporte comme celui qui essaie de ramener de l'eau entre ses mains pour mieux la voir finalement et sans cesse couler entre ses doigts. Suivons en effet un instant le courant de l'opinion et

supposons qu'il y ait bien quelque raison à considérer l'utile, c'est-à-dire le non nécessaire, comme opposé à l'inutile. Ne serait-ce pas pour laisser entendre en fait qu'au sein de ce qui est sans nécessité – et dont on peut se passer – on trouverait des degrés d'importance ? Il y aurait du non nécessaire presque nécessaire (l'utile) et du non nécessaire vraiment dépourvu de nécessité (l'inutile, peut-être le luxe). On me pardonnera je l'espère les paradoxes apparents de mon propos mais je pourrais aussi bien répéter ce que je viens d'écrire en disant que la conception qui oppose sans réfléchir l'utile à l'inutile admet en fait sous le nom « d'utile » un inutile en somme pas complètement inutile. Pour ma part, et je m'éloigne désormais à l'évidence de la lecture littérale d'Aristote même si je tire ce que je vais dire de son propos, j'appelle « habitude » ce quasi ou pseudo nécessaire, cette inutilité foncière qui a les traits de ce dont on ne sait plus, semble-t-il, se passer quand bien même on l'a pourtant fait, lorsqu'on n'était pas encore, précisément, sous le coup de cette habitude. Ce qui a été une fois accepté ou adopté et qui, pour cette raison même, quelles que soient ses qualités, échappe au nécessaire, peut parfois si bien entrer dans nos moeurs que nous oublions ce qu'il en était de notre monde et de nos vie sans lui. Nous n'avons pas le désir d'abandonner ce que nous avons pris en habitude, nous n'en avons souvent plus même l'idée. De quelques unes de nos utilités nous ne percevons presque plus la présence ni la réalité. Il nous semble qu'elles vont avec nous. Ce

sentiment est tout particulièrement lié aux données historiques que nous trouvons dès notre naissance, qui constituent notre milieu objectif familier et qui nous semblent dotées d'une certaine naturalité et d'une certaine éternité, puisqu'au fond elles sont pour nous, mais pour nous seulement, toujours déjà là. De ce genre de données (des objets par exemple qui ont peut-être un temps fait événement mais qui, entrés désormais dans le quotidien des usages, font sans histoire apparente partie du monde), chacun prend l'habitude sans pouvoir de soi-même opposer à cette prise la mémoire d'un avant où elle n'avait pas lieu. Il semble vite – une ou deux générations peuvent suffire alors même que la tradition orale est encore susceptible de vivacité – qu'elles appartiennent à la nature du monde. Cela vaut notamment des moyens de communication. Quel citadin d'aujourd'hui pourrait ne pas vivre le téléphone ou, dans les très grandes villes, le métro *comme* une nécessité ? Ce n'en sont pourtant pas, ce sont juste des utilités. Ces nécessités ont beau paraître à présent, de façon dominante, indépassables, l'essentiel de l'humanité historique aura vécu sans elles. Nombre de nos contemporains même s'en passent. Il n'est en outre pas absolument sûr qu'elles soient tout à fait durables. L'apparemment nécessaire d'une époque peut très bien disparaître d'une autre. C'est même ce qui constitue l'épocalité comme telle que cette capacité à suspendre des pratiques – des usages d'utilités – qui étaient auparavant considérées comme faisant inexorablement partie des

comportements de l'humanité. S'il en était autrement, il n'y aurait pas d'histoire, nous demeurerions sans fin dans les mêmes conditions de vie, celles auxquelles nous aurions été éduqués une fois pour toutes.

C'est donc une réalité qu'il faut affirmer : l'humanité est prise entre deux tendances, celle qui la voit acquérir et développer des habitudes et celle qui fait, à contre sens apparemment, qu'elle peut se trouver en situation d'adopter de nouveaux objets, de nouvelles manières, de nouvelles mœurs. À bien y réfléchir, il s'agit en fait d'un seul et même processus d'existence, réservé peut-être à notre être, particularité en tout cas du rapport des vivants que nous sommes à leur monde. Ce que traduit le phénomène des habitudes, c'est l'absence *a priori* de conditions nécessaires d'existence. Si nous pouvons prendre des habitudes, c'est que nous sommes éduquables et si nous sommes éduquables, c'est que nous ne sommes pas nécessairement voués à tel ou tel mode de vie. Le propre de l'habitude, c'est seulement de porter insensiblement dans l'oubli cette vérité.

Certes, et je vais pouvoir ainsi revenir au plus près du propos d'Aristote, il faudrait nuancer. Les animaux, dira-t-on, peuvent eux aussi acquérir des habitudes. La preuve : leur capacité à être dressés et, pour nombre d'entre eux, leur aptitude à être domestiqués, à vivre donc, pour ainsi dire, dans les conditions humaines. Tout cela est vrai. Mais ce que fit remarquer Aristote sur ce point, et qu'il peut être opportun de rappeler à nombre d'éthologues contemporains, c'est que l'être

humain, qui ne cesse pas d'être un animal même quand il est déclaré « animal politique », entretient avec le temps un rapport tel qu'il est permis de le considérer comme susceptible d'échapper à cette animalité qui, faute de pouvoir faire autrement, doit se satisfaire de seulement vivre. Il s'agit alors, au fond, d'une acceptation radicale de la vie telle qu'elle est. L'animal peut et doit vivre dans n'importe quelle condition, celle qui se présente et qu'il va considérer, si toutefois la considération appartient à son type d'être, comme durable, je dirais même comme *absolument* durable. C'est précisément de cela que l'animal politique, en tant que politique, ne veut pas et, ajouterais-je même, ne peut pas vouloir sans nier radicalement à son tour son caractère politique. Nous le savons bien, malheureusement, pour l'avoir vécu à un haut niveau de généralité dans des circonstances historiques épouvantables et pour le faire vivre encore à certains de nos contemporains dans nombre de registres plus particuliers. Le problème du prisonnier par exemple, quelles que soient les raisons qui l'ont mené à cette situation (mon propos n'est pas ici de juger de ces raisons), est celui-là même : il ne peut s'évader, il doit s'habituer. Mais il ne se satisfera pas de cette habitude où manque précisément moins la liberté que, dans ce manque même, la part politique de la vie. C'est pourquoi du reste, et je ne dis pas cela pour ruiner toute idée de peine et de condamnation d'un mal fait, il ne saurait être de bonne prison. Cette dernière institution est sans réforme essentielle possible dès lors qu'elle tient en

son principe l'interdiction du moindre comportement politique, soit le fait de pouvoir vivre le jour prochain dans d'autres conditions que le précédant, de pouvoir le déclarer et de pouvoir en débattre.

C'est tout cela qui s'oublie dans l'ordinaire de l'habitude. Si je crois bon de faire l'analyse d'un tel oubli, c'est pour rappeler aussi nettement que je peux cette essentielle donnée qui tient en son principe ceci que nous ne sommes pas faits pour vivre toujours de la même manière. Par essence nous sommes tels que nous avons de l'avenir. Nous sommes en mesure – notre humanité est là nichée – de regarder le temps qui vient comme ouvert. À cela, il y a, si j'ose dire, un prix, celui d'une radicale incertitude. Cette incertitude nous travaille et nous inquiète. Nous ne sommes pas par essence tranquilles. Nos lendemains nous hantent de tout temps, chaque jour, dès aujourd'hui. C'est cette hantise que nous fuyons dans l'habitude, c'est d'elle que nous cherchons aussi souvent que possible à nous reposer.

Qu'il ne faille pas encourager un tel repos, c'est ce que je crois utile de rappeler. De là les réserves que je formule à l'encontre du mot d'ordre de la durabilité. Nous n'avons d'avenir humain qu'à la mesure de notre capacité à envisager autrement que comme une peine la modification, aussi petite soit-elle en apparence, de nos modes de vie. C'est exprès qu'ici je suggère ce rapprochement de termes : la notion de « mode » s'applique radicalement à ce qui est par essence

« modifiable ». S'il nous convient non seulement d'avoir affaire à la vie mais de vivre selon différentes modalités – et de cela l'histoire apporte sans cesse la preuve –, alors il importe que nous regardions notre monde comme modifiable. Nos vies seront des vies humaines aussi longtemps que nous aurons la capacité non pas exactement de porter atteinte à l'état des choses, mais à affecter le monde de modifications. Catastrophique pour l'humanité serait une situation à laquelle il ne serait plus possible de toucher. Si c'est ce que veut dire le mot « développement » dans l'expression du « développement durable », alors d'accord pour cette expression. Mais n'aurions-nous pas intérêt à formuler plus clairement ce qui nous regarde ici ? Ce qui nous importe, ce qui devrait nous importer (mais ne sommes-nous pas trop habitués pour avoir quelque joie à ce « devoir » ?), c'est moins que nos enfants puissent continuer à vivre comme nous, c'est qu'ils puissent au contraire continuer à modifier. Nous ne nous conduirions pas humainement si d'aventure nous leur léguions des dispositifs existentiels incontournables. Bref, il importe qu'ils puissent changer le monde autant que nous, il importe que nous ne les obligions pas absolument à nous suivre et que nous ne fassions pas en conséquence, autant que possible, le choix d'une durabilité indiscutable.

Le problème, en tout cela, c'est l'esprit de système. Je voudrais ici définir l'utilité que je vois au débat sur les termes. Des réflexions complexes ont été récemment

consacrées à la dimension apparemment hasardeuse des conduites humaines. Leur intention est de relativiser le désordre patent de ces conduites, lesquelles seraient finalement intelligibles comme des comportements de joueurs dans un jeu ouvert. Une grande part est ainsi faite dans la fondation du raisonnement au calcul des probabilités et aux théories du risque. L'analyse désormais abritée dans un savoir compétent cesse d'être discutable. D'une part elle est supposée émaner d'une théorie rationnelle, d'autre part cette même théorie s'exprime dans un langage formalisé qui se trouve par définition à distance des langages ordinaires des « joueurs ». Je reviendrai pour ma part plus simplement, et sans mobiliser tel ou tel savoir hautement spécialisé et réservé, à ce que je peux comprendre du propos d'Aristote sur le sujet en menant une opération à portée de quiconque : le lire. L'intérêt de cette démarche est de puiser dans une pensée qui n'aura pas d'entrée de jeu restreint ni découpé son sujet. Dans la théorie des conduites humaines comme jeux à risques, la question de la justesse des comportements ne se pose pas. Les joueurs jouent, un point c'est tout, et c'est le jeu lui-même qui régule. Ce jeu n'est-il pas *a priori* posé comme cette force d'accord qu'on cesse *ipso facto* d'avoir à trouver dans les conduites des joueurs ? Ces dernières, même susceptibles, comme dans les meilleurs jeux, d'une grande diversité, ne sont-elles pas fixées d'avance à « leur » règle ? Il ne faut pas s'étonner que les participants soient si souvent désignés comme des

« acteurs ». Ils activent en effet une partition, et cela par hypothèse, sans discussion. Aristote, pour sa part, s'efforçait d'examiner comment le repérage de « l'utilité » des entreprises humaines, la décision d'agir ou de produire et la définition ou le choix de règles pour ces mêmes actions ou productions pouvaient se former et se tenir au même niveau d'efficience. Il en faisait l'affaire de la politique. La crise actuelle des hypothèses fondées sur la régulation automatique du jeu systémique lui rend de l'actualité. Nous sommes invités, pour autant que nous admettions de pouvoir être encore concernés par pareilles propositions de si loin lancées, à affronter la difficulté de comprendre la cohérence humaine, difficulté qui s'interdit dans le processus de pensée d'allure rationnelle dont l'ambition est de fonder une théorie du risque susceptible d'autoriser la décision sans perdre de temps en débats supposés trop longs au regard des urgences.

À bien des égards, la situation que connut l'Empire romain en mutation aux IVe et Ve siècles devrait attirer notre attention. Un marché « mondial » opposé à des économies vivrières, une industrie – je veux dire une activité productrice – hantée par des phénomènes dépressifs, un droit impérial en difficulté, obligé à composer avec des systèmes juridiques régionaux et des appareils plus locaux, et souvent religieux, d'administration de la justice, tous ces traits ne nous sont pas inconnus. Face à cela, pour sauver l'idée de monde et le sentiment d'une possible cohérence de la présence

humaine, une intense activité intellectuelle faisant fond sur des philosophies de la nécessité et construisant peu à peu le corpus dogmatique de la métaphysique. C'est au travail des premiers Pères de l'Église et à la prétention « catholique », c'est-à-dire universelle, de cette Église que je fais allusion. Ce travail et cette prétention ont trouvé une forme d'accomplissement dans les énoncés d'Augustin sanctionnant à mon sens le lancement du devenir occidental et latin d'une pensée dont la langue dominante était jusqu'alors plus orientale et grecque. Ce processus extrêmement long de constitution de l'Occident s'achèvera, comme on sait, avec l'écroulement de l'appareil d'état oriental, celui de l'Empire byzantin, en 1453. Un mot, dans toute cette histoire, s'est perdu, mais non le sens qu'il arrimait dans la langue. C'est celui « d'économie », bientôt reconverti dans une signification modernisée sourde à ses origines. Quelque chose de l'esprit métaphysique traditionnel s'est pourtant conservé parmi nous dans son refoulement même. Plusieurs remarques de Giorgio Agamben développées ces temps-ci me permettent, comme d'une autre façon les travaux de Marie-José Mondzain, de soutenir cette hypothèse.

Dans la pensée des premiers « Pères » de l'Église, l'économie désigne la tâche aux hommes dévolues « d'administrer » une « création » dont leur statut dans l'échelle des êtres leur interdit de se considérer comme les auteurs. Certes, du point de vue humain, tout ne semble pas parfait. La création *apparaît*

plus problématique que satisfaisante. Il faut un remarquable effort, une élaboration considérable de la pensée – voyez Augustin – pour parvenir à admettre l'implication de la raison, du *logos*, du « verbe » dans le tout des apparences. Au bout du compte, le sentiment d'irrationalité *doit* se dissoudre et les hommes *doivent* se résoudre heureusement à leur position de « ministres » d'une création dont les principes et les règles sont posés comme hors de leur prise. Ces ministres – le mot, je le rappelle, s'oppose originellement au magistral et désigne une tâche mince, mineure, menue, de moindre importance – ces ministres, donc, ne sont pas si éloignés dans leur statut des « joueurs » et des « acteurs » que les plus modernes théories économiques et sociologiques disent que nous sommes. La différence ne tient-elle pas seulement au fait que nous n'avons plus besoin du nom de Dieu pour assurer la crédibilité de toute cette pensée et la faire tenir ainsi dressée dans nos esprits ?

Chacun jugera. Pour ma part, étant donné mon sujet, j'ajouterai une remarque, une seule. Cette remarque concerne le mot de « croissance », étymologiquement lié à celui de « création » (je pense aux valeurs du latin *crescere* d'où se dérivent l'un et l'autre terme selon de complexes chemins). Aux hommes, la métaphysique a réservé par hypothèse l'administration de la croissance d'un système créé considéré *a priori* comme un tout intangible et postulé lui-même *a priori* comme lié à des règles, à des lois, à un champ de possibilités susceptibles d'être exercées et jouées. Dès lors, il y a dans cette

croissance quelque chose comme une obligation. En elle se jouent la dynamique et la puissance en vérité du système. Nous pouvons revenir sur cette idée, non pour faire l'éloge d'une décroissance elle-même pensée dans les termes de l'économie systématique que je critique ici, mais pour libérer l'idée d'une croissance créatrice mise à la mesure de l'être au monde. Cette idée nous est, nous serait utile. Ce que l'époque où nous sommes signale dans sa crise même, c'est la vertu d'une hypothèse non métaphysique concernant l'économie, une re-définition par conséquent des limites de l'*oikos* ou de « l'éco- », des valeurs de la vie, des conditions de production des existences. Dans cette hypothèse, ce qui est attendu, c'est moins la transmission et la reproduction durables des savoir-faire qui ont déjà eu cours que la création, à partir même du passé, de solutions susceptibles de faire croître le monde, d'y faire éclore des appareils, de lui donner une allure nouvelle. Les méthodes de production et les relations inter-humaines susceptibles de s'établir à l'occasion des mises en œuvres ne sont pas moins concernées.

Table

Dépôt légal avril 2009
édition numérique